TELEOLOGÍA, CONTINGENCIA Y CREATURIDAD. APUNTES PARA UNA LECTURA DE LA QUINTA VÍA DE TOMÁS DE AQUINO

AGUSTÍN ECHAVARRÍA

1. INTRODUCCIÓN

Entre las numerosas aportaciones intelectuales del Prof. Ángel Luis González a la profundización de la metafísica de Tomás de Aquino destaca sin lugar a dudas su estudio *Ser y participación*[1], dedicado a elucidar el significado y alcance de la cuarta de las vías presentadas por el Aquinate en la *Summa theologiae* para demostrar la existencia de Dios. A través de un análisis comparativo de las diversas formulaciones del argumento, de los principios implicados en él y de las diversas objeciones que ha recibido, dicho estudio acierta a mostrar la centralidad de este argumento no sólo para entender el núcleo de las demás vías, sino también para comprender la entera arquitectura de la metafísica tomista. A diferencia de las tres primeras vías, el punto de partida de la cuarta (el acto de ser participado) se sitúa directamente en un plano de consideración trascendental. Esto

1. A. L. GONZÁLEZ, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1979 (reeditado en 1995 y 2001).

hace que la aplicación del principio de causalidad al mismo desemboque directamente en la causa primera del ser de todo ente, sin necesidad de considerar escalas de causalidad intermedias y, por tanto, sin necesidad de postular la imposibilidad de regresión al infinito en el orden del tipo de causalidad considerada. En este sentido, la cuarta vía sería la formulación más acabada de una demostración de la existencia de Dios, y sería algo así como el nervio de toda demostración posible, estando de algún modo implícita en las anteriores vías, en las que, por no tener un punto de partida explícitamente trascendental (el movimiento en la primera, la causalidad eficiente causada en la segunda, lo necesario y lo posible en la tercera), se hace imprescindible, en algún paso de la argumentación, dar el salto del orden predicamental al trascendental, para que su punto de llegada sea el mismo Ser subsistente.

Ahora bien, atendiendo a estas consideraciones cabe preguntarse cuál es la significación y relevancia de la quinta vía, tomada del "gobierno de las cosas". Por una parte, si la cuarta es la culminación de toda posible demostración, ¿qué añade la quinta que no pueda encontrarse ya, al menos implícitamente, en la anterior? ¿Acaso puede pensarse que, aunque no tenga un valor metafísico apodíctico, Tomás de Aquino la añadió simplemente por ser una de las demostraciones más antiguas, accesibles a la experiencia común y, por eso mismo, más universalmente aceptadas? Por otra parte, ¿por qué en la quinta vía tampoco recurre Tomás de Aquino a la imposibilidad de regresión al infinito en la cadena de causas del efecto considerado? ¿Podría añadirse este paso en este argumento? ¿Su ausencia responde a un mero olvido, a un afán de simplificación, o acaso nos dice algo acerca de la naturaleza y alcance del argumento, como ocurre en el caso de la cuarta?

Es imposible responder a todas estas preguntas en el breve espacio del capítulo que aquí se presenta. Una respuesta cabal a todos estos interrogantes sólo puede hacerse dedicando a la quinta vía un estudio semejante al dedicado por nuestro maestro Ángel Luis González a la cuarta, es decir, un estudio en el que se analicen pormenorizadamente las diferentes formulaciones del argumento en pasajes paralelos de la obra del Aquinate, y se examinen en profundidad todos los principios metafísicos implicados en él. El propósito de este escrito es mucho más modesto. Se intentará, al hilo de una primera aproximación a los textos, hacer algunas consideraciones que puedan orientar un futuro estudio más profundo del tema. Se tratará de hacer en primer lugar un análisis de la estructura y el punto de partida del argumento, descartando algunas posibles interpretaciones erróneas. En se-

gundo lugar, se intentará mostrar que la peculiar conexión entre contingencia, regularidad y finalidad en la que descansa el carácter demostrativo de la prueba, excluye tanto a la necesidad como al azar como explicación de los procesos naturales. Por último, se intentará mostrar el verdadero carácter metafísico del argumento, respondiendo a algunas objeciones frecuentes, que intentan limitar su alcance a la demostración de la existencia de una causa ordenadora, pero no creadora del universo.

2. ESTRUCTURA Y PUNTO DE PARTIDA DE LA QUINTA VÍA

Conviene comenzar citando el texto completo de la quinta vía, y haciendo un breve análisis de su estructura: "La quinta vía se toma a partir del gobierno de las cosas. Pues vemos que algunas cosas que carecen de conocimiento, a saber, los cuerpos naturales, obran por un fin, lo cual es evidente porque siempre o de modo frecuente obran del mismo modo, para conseguir aquello que es mejor; por lo cual es evidente que no alcanzan su fin por casualidad, sino por intención. Ahora bien, aquellas cosas que no tienen conocimiento no tienden hacia el fin a no ser porque son dirigidas por algún cognoscente e inteligente, como la flecha por el arquero. Por consiguiente, hay algún inteligente, por el cual todas las cosas naturales son ordenadas al fin, y a este le llamamos Dios"[2].

La primera premisa del argumento es la particular afirmativa, tomada de la experiencia, que afirma que "hay algunas cosas que carecen de conocimiento (a saber, los cuerpos naturales) y que obran por un fin". La segunda premisa es la universal afirmativa que expresa una forma del principio de causalidad, y que postula que todas "aquellas cosas que no tienen conocimiento no tienden hacia el fin a no ser porque son dirigidos por algún cognoscente e inteligente". A partir de esto, el argumento concluye la existencia de "un ser inteligente por el cual todas las cosas son ordenadas al fin", que es una definición nominal del término "Dios" que se da por comúnmente aceptada. A su vez, la primera premisa está justificada

2. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 2, a. 3. Las traducciones de todos los textos de Tomás de Aquino son mías. Los textos están tomados de la versión de www.corpusthomisticum.org.

mediante un simple razonamiento, que parte de una premisa anterior implícita, de acuerdo con la cual "todas las cosas que carecen de conocimiento y actúan siempre o muy frecuentemente del mismo modo, actúan conforme a una intención o fin", y no por casualidad. Dado que la experiencia muestra efectivamente que algunas cosas que carecen de conocimiento (a saber, los cuerpos naturales) "siempre o frecuentemente obran del mismo modo", queda claro por lo anterior que su obrar responde a un fin o intención.

La validez formal del argumento parece inobjetable. Por otra parte, parece difícil de negar la verdad de la segunda premisa, que enuncia el principio de causalidad, dado que pertenece a la noción misma del fin o de la intención el ser el objeto propio de una tendencia de un ser que entiende. Por tanto, el carácter demostrativo del argumento parece depender fundamentalmente de la verdad del punto de partida expresado en la primera, a saber, la afirmación de que hay seres que se dirigen a un fin sin saberlo. La verdad de esta proposición, a su vez, depende de la verdad de la proposición que afirma que los seres no cognoscentes que obran siempre o frecuentemente del mismo modo lo hacen por un fin.

Ahora bien, resulta conveniente hacer ciertas aclaraciones con respecto a cómo debe (y cómo no debe) entenderse el punto de partida de la quinta vía. En primer lugar, aunque Tomás de Aquino diga que el argumento se toma de "el gobierno de las cosas", queda claro que el argumento no toma como punto de partida el hecho de que la cosas estén "gobernadas" (ese es más bien el punto de llegada de la vía), sino el hecho de que estas "obran por un fin", es decir, de que están "finalizadas". Esta ordenación a un fin hace que a la quinta vía le resulte apropiada la denominación kantiana de "argumento teleológico".

Ahora bien, esta consideración del punto de partida es importante para distinguir la quinta vía de otros argumentos también llamados teleológicos, con los que con frecuencia se la suele emparentar de modo erróneo. En primer lugar, la vía no parte, como otros argumentos semejantes, de una especie de consideración del orden cósmico, tomado como un todo. No es tampoco un argumento que parta de la admiración ante la armonía o la belleza del mundo[3]. Tampoco es un argumento que parta de la consideración de la asombrosa complejidad de las criaturas que encontramos en la

3. La clase de argumento que podemos encontrar, por ejemplo, en M. T. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, XXXVIII, 98-ss (UNAM, México, 1986, p. 90-ss).

naturaleza[4]. Tampoco es un argumento que parta del "ajuste fino" (*fine-tunning*) de las constantes que hacen posible la existencia del universo tal como lo conocemos[5], ni es un argumento basado en el "diseño inteligente"[6]. En definitiva, el punto de partida de la vía no es cualquier tipo de "orden" presente en el universo, sino la experiencia universal de que las cosas obran por un fin, es decir, la innegable presencia de procesos teleológicos en la naturaleza. Es el carácter de estar "finalizadas", propio de las cosas naturales, el que confiere al argumento su carácter estrictamente metafísico, en la medida en que representa el rasgo de dependencia o el carácter de "efecto", sobre el que luego se aplicará el principio de causalidad.

3. TELEOLOGÍA, REGULARIDAD Y CONTINGENCIA

Ahora bien, la presencia de la finalidad en la naturaleza no es algo que se deba ni se pueda "demostrar", sino que es una evidencia inmediata. Sólo un prejuicio mecanicista nos podría impedir ver que no es posible negar la finalidad en la naturaleza sin suponerla. De hecho, no es posible ni siquiera pensar un proceso causal cualquiera, sin hacerlo en términos teleológicos, es decir, sin suponer la finalidad. El fin entra en la misma definición no sólo de cualquier acción sino también de cualquier proceso causal, a tal punto que no se lo puede siquiera mencionar, señalar, describir, individuar y reconocer como tal, sin la referencia a su fin. Esto no es menos evidente en los movimientos o actos imperfectos, cuyo fin es distinto de la acción misma, pero es prácticamente innegable en las acciones inmanentes (por ejemplo, ciertos procesos vitales) que llevan el fin en sí mismas. Cuando decimos "la planta crece", estamos ya señalando un pro-

4. Piénsese, por ejemplo, en la famosa "analogía del relojero" de W. PALEY, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, R. Faulder, London/John Morgan, Philadelphia, 1802, c. 1.

5. Véase al respecto A. E. MCGRATH, *A Fine-tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology,* Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2009.

6. Me refiero al argumento pretendidamente científico propuesto, por ejemplo, por W. A. DEMBSKI, *Intelligent Design: The Bridge between Science & Theology*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1999.

ceso teleológico, estamos interpretando ciertos procesos que se dan en el viviente como orientados al fin del crecimiento. Para negarlo, tendríamos que decir por ejemplo, "lo que *en realidad* sucede es que se produce cierto choque de partículas que tiene como resultado tal o cual proceso, etc.". Ahora bien, esa frase no es una explicación del crecimiento, sino una "sustitución" del crecimiento por algo distinto, que ciertamente no lo explica. En el fondo, es tomar la parte por el todo y renunciar a dar una respuesta acabada a la pregunta de por qué suceden esos procesos. En este sentido, acierta Gilson al decir que "[…] si se rechaza la finalidad como explicación, subsiste como hecho a explicar"[7].

Ahora bien, aunque la presencia de la finalidad en la naturaleza es de algún modo una evidencia inmediata –y, más aún, una condición de posibilidad de la comprensión de cualquier proceso natural–, no por eso deja de resultar importante explicitar a nivel argumental la presencia de la teleología en la naturaleza. Es en ese contexto que Tomás de Aquino señala la "regularidad" de los procesos en la naturaleza como el signo inequívoco que permite detectar la presencia de la intención o el fin. Esto se ve más claramente en la formulación de la quinta vía presente en la *Summa contra gentiles*, que discurre del siguiente modo: "Es imposible que cosas contrarias y disonantes concuerden en un orden siempre, o con bastante frecuencia, a no ser por el gobierno de alguno, a partir del cual se concede a todas las cosas, también a las singulares, el que tiendan a un cierto fin. Pero en el mundo vemos que cosas de naturalezas diversas concuerdan en un orden, no rara vez y por casualidad, sino siempre o en la mayor parte de los casos. Por consiguiente, conviene que haya alguno cuya providencia gobierne el mundo. Y a este lo llamamos Dios"[8].

La presencia de la regularidad allí donde hay "cosas contrarias y disonantes" o "de naturalezas diversas" que concuerdan en un orden, es decir, cuya unión no se capta inmediatamente como necesaria, es un indicador de que allí opera una intención. Y este es el caso de los procesos naturales. Quizás podría expresarse esta intuición de modo argumental mediante un sencillo silogismo:

a) Allí donde hay regularidad, o bien hay necesidad, o bien hay finalidad;

7. *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, Eunsa, Pamplona, 1976, p. 300.

8. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* I, c. 13. Allí Tomás de Aquino atribuye el origen del argumento a Juan Damasceno.

b) en la naturaleza encontramos regularidad, pero no (siempre) necesidad;

c) por lo tanto, en la naturaleza hay finalidad.

La premisa a) responde a una intuición muy básica. En efecto, hay ciertas regularidades que responden simplemente a la misma definición de las cosas que se dan regularmente unidas. Cada vez que sumemos 2+2 va a resultar 4, pero eso sucede necesariamente y, por tanto, no responde a ninguna intención, ya que ni siquiera Dios podría hacer que las cosas fuesen de otro modo en lo que respecta a esa verdad, ya que esta depende del principio de contradicción. En cambio, que el agua hierva regularmente a 100 grados centígrados es algo que únicamente podemos saber por experiencia, y de lo cual parece no haber ninguna necesidad lógica o metafísica, pues es perfectamente concebible que las cosas puedan ser de otro modo, y que el agua hierva a 80 o a 120 grados. Ahora bien, la naturaleza parece estar llena de estas regularidades de las cuales no hay necesidad. Esto sólo puede indicar que estas regularidades responden a una intención, es decir, han sido "planeadas" o "premeditadas"[9].

9. En el capítulo "The Ethics of Elfland", de su célebre *Orthodoxy*, Chesterton ha ilustrado esta intuición de una manera incomparable, que conviene citar por extenso: "There are certain sequences or developments (cases of one thing following another), which are, in the true sense of the word, reasonable. They are, in the true sense of the word, necessary. Such are mathematical and merely logical sequences. We in fairyland (who are the most reasonable of all creatures) admit that reason and that necessity. […] I observed that learned men in spectacles were talking of the actual things that happened—dawn and death and so on—as if THEY were rational and inevitable. They talked as if the fact that trees bear fruit were just as NECESSARY as the fact that two and one trees make three. But it is not. There is an enormous difference by the test of fairyland; which is the test of the imagination. You cannot IMAGINE two and one not making three. But you can easily imagine trees not growing fruit; you can imagine them growing golden candlesticks or tigers hanging on by the tail. […] We have always in our fairy tales kept this sharp distinction between the science of mental relations, in which there really are laws, and the science of physical facts, in which there are no laws, but only weird repetitions. We believe in bodily miracles, but not in mental impossibilities. […] First, I found the whole modern world talking scientific fatalism; saying that everything is as it must always have been, being unfolded without fault from the beginning. The leaf on the tree is green because it could never have been anything else. Now, the fairy-tale philosopher is glad that the leaf is green precisely because it might have been scarlet. […] The modern world as I found it was solid for modern Calvinism, for the necessity of things being as they are. But when I came to ask them I found they had really no proof of this unavoidable repetition in things except the fact that the things were repeated. Now, the mere repetition made the things to me rather more weird than more rational. […] So one elephant having a trunk was odd; but all elephants having trunks looked like a plot. […] I had always vaguely felt facts to be miracles in the sense that they are wonderful: now I began to think them miracles in the stricter sense that they were WILFUL. I mean that they were, or might be, repeated exercises of some will. In short, I had

El genial Leibniz realizó esta misma inferencia de manera muy clara y, al percatarse de la contingencia de las leyes del movimiento concernientes a la conservación de la fuerza, la acción y la dirección –fenómeno inexplicable mediante causas meramente mecánicas–, formuló también un argumento teleológico[10]. Y el propio Kant, en su *Crítica del juicio*, parece haber establecido una clara conexión entre la contingencia de los fenómenos de la naturaleza y la captación de la finalidad[11]. La regularidad y la contingencia combinadas son, en definitiva, la incontestable marca de la teleología.

3. NECESIDAD Y AZAR

Pero surge una dificultad. Al argumento arriba expuesto se podría objetar que caben alternativas para la explicación de la regularidad en la naturaleza, sin necesidad de recurrir al fin o a la intención. ¿No podría suceder acaso que todas estas cosas sucedieran o bien por un tipo de necesidad, desconocido para nosotros, o bien por azar? Tomás de Aquino, que consideraba que ambas alternativas en el fondo se identificaban, no evitó responder a esta objeción. Así, en la formulación de la quinta vía presente en

always believed that the world involved magic: now I thought that perhaps it involved a magician". G. K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI, 32-39.

10. G. W. LEIBNIZ, *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, en *Obras filosóficas y científicas 2. Metafísica*, Comares, Granada, 2010, 348-349: "La suprema sabiduría de Dios le ha hecho elegir sobre todo las leyes del movimiento mejor ajustadas y más convenientes a las razones abstractas o metafísicas. En ellas se conserva la misma cantidad de la fuerza total y absoluta o de la acción, la misma cantidad de la fuerza respectiva o de la reacción, la misma cantidad, en fin, de la fuerza directiva. Además, la acción es siempre igual a la reacción y el efecto entero es siempre equivalente a su causa plena. Y es sorprendente que, mediante la sola consideración de las causas eficientes o de la materia, no pueda darse razón de estas leyes del movimiento descubiertas en nuestro tiempo, parte de las cuales ha sido descubierta por mí mismo. Pues encontré que hay que recurrir a las causas finales y que estas leyes no dependen del principio de la necesidad, como las verdades lógicas, aritméticas y geométricas, sino del principio de la conveniencia, es decir, de la elección de la sabiduría. Y esta es una de las pruebas más eficaces y manifiestas de la existencia de Dios, para los que pueden profundizar estas cosas".

11. Véase A. VIGO, "Contingencia y finalidad. Kant y la perspectiva reflexiva sobre la naturaleza", *Open Insight* 8/13 (2017), 123-159; 130: "[…] es justamente el carácter contingente o azaroso de determinados fenómenos la que gatilla, por así decir, cierto tipo de reflexión que posee un carácter irreductiblemente teleológico".

el tratado *De veritate*[12], el Aquinate ensaya una refutación, mediante una reducción al absurdo, de la explicación mecanicista, que postula el azar y la necesidad como causas. Conviene citar el texto por extenso: "Entre los que niegan la causa final hubo antiguamente dos posiciones. Pues algunos filósofos antiquísimos postularon únicamente la causa material; por lo cual, dado que no postulaban la causa agente, tampoco podían postular el fin, que no es causa más que en cuanto mueve al agente. Otros posteriores, en cambio, postulaban la causa agente, sin decir nada de la causa final. Y según unos y otros todas las cosas procedían por necesidad de las causas precedentes, o bien de la materia, o bien del agente. Pero esta posición es refutada por los filósofos del modo siguiente. Pues la causa material y la agente, en cuanto tales, son causas del ser del efecto, pero no son suficientes para causar en el efecto la bondad, según la cual [este] es conveniente, ya para sí mismo, a fin de que pueda permanecer, ya para favorecer a otros. Por ejemplo, el calor, por su propia naturaleza y de suyo, tiene la propiedad de disolver; ahora bien, la disolución no es conveniente y buena, a no ser según un cierto límite y modo; por lo cual, a no ser que pongamos otra causa en la naturaleza más allá del calor y agentes por el estilo, no podremos asignar una causa de por qué las cosas suceden convenientemente y bien"[13].

El argumento es sencillo. Para poder atribuir todos los procesos naturales a la "necesidad" es necesario intentar explicarlos reduciéndolos a la causa material y a la eficiente, desprovista de finalidad. Ahora bien, estas causas resultan insuficientes para explicar los procesos tal y como se dan de hecho en la naturaleza, ya que, libradas a su propia naturaleza, estas causas no producen ningún efecto determinado, es decir, según ningún "límite" o "modo". En efecto, nada se mueve a producir ningún efecto determinado si no es por un fin. Esto es lo que explica no sólo el dinamismo de la acción racional, sino también todos los movimientos de la naturaleza, que son fruto de una determinada inclinación. Como explica Tomás: "La primera entre todas las causas es la causa final. La razón de esto es que la materia no alcanza la forma a no ser que sea movida por el agente, pues nada se reduce a sí mismo de la potencia al acto. Ahora bien, el agente no mueve más que en virtud de la intención del fin. Pues si el agente no fuese

12. Es necesario aclarar que allí el argumento no pretende probar la existencia de Dios, sino su providencia. No obstante, se trata claramente de un argumento homologable al de las dos *summae*.

13. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* q. 5, a. 2, co.

determinado a algún efecto, no haría esto en vez de aquello, por consiguiente, para que produzca un efecto determinado, es necesario que sea determinado a algo cierto, que tiene razón de fin. Ahora bien, esta determinación, así como en la naturaleza racional ocurre por virtud del apetito racional, que se llama voluntad, en las otras cosas ocurre en virtud de la inclinación natural, que se llama apetito natural"[14].

Ahora bien, es patente que las cosas naturales se comportan de tal modo que obtienen "fines útiles y determinados", como explica Tomás en la formulación de la quinta vía que aparece en el prólogo a la *Exposición sobre el Evangelio de San Juan*[15]. Por lo tanto, todo el comportamiento de los entes naturales sería absolutamente inexplicable acudiendo únicamente a las causas material y agente. El fuego, de suyo, tiende a disolver, no a proporcionar al viviente la temperatura adecuada para su subsistencia. Por tanto, el equilibrio propio del viviente no puede ser resultado del entrecruzamiento necesario de causas agentes.

Ahora bien, ¿podría el orden a fines ser el resultado de la mera casualidad o el azar? Esto es por definición imposible, y así se ocupa Tomás de descartarlo en la continuación inmediata del texto del *De veritate* arriba citado: "Ahora bien, todo lo que no tiene una causa determinada, sucede por casualidad. Y por eso, según la posición antes explicada, convendría que todas las conveniencias y utilidades que encontramos en las cosas fuesen casuales; también Empédocles postuló esto, al decir que sucede casualmente el que por la amistad las partes de los animales se congreguen de modo tal que el animal pueda sanarse, y que esto sucede frecuentemente. Pero esto no puede ser, pues aquellas cosas que suceden por casualidad, suceden en la menor parte de los casos; ahora bien, vemos que tales conveniencias y utilidades suceden en las obras de la naturaleza o siempre o en la mayor parte de los casos; por tanto, no puede ser que sucedan por casualidad; y así, conviene que procedan de la intención del fin"[16].

En la naturaleza encontramos muchas cosas que caen bajo lo que Aristóteles denomina "ente por accidente", es decir, que no tienen una naturaleza propia, sino que tienen un ser meramente co-incidental (como, por ejemplo, el que un mismo sujeto sea simultáneamente filósofo y pe-

14. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 1, a. 2, co.
15. TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, pr. 1.
16. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* q. 5, a. 2, co.

riodista)[17]. Ahora bien, al ente por accidente no le corresponde una única generación ni una causa propia, sino que sólo se puede producir a su vez en virtud de distintos procesos generativos, y a partir de causas cuyo orden es accidental[18]. Ahora bien, esto supone que las causas concurrentes a la producción de lo que se produce por accidente sí tienen de suyo una determinada intención y un determinado orden hacia la producción de su efecto propio. La misma existencia del ente por accidente supone la existencia de poderes causales orientados a fines naturales propios y, por tanto, la existencia de naturalezas teleológicamente orientadas. Esto se manifiesta en el hecho de que lo que es accidental no sucede en la mayoría de los casos, sino de manera excepcional, como los partos monstruosos. Entonces, lo que sucede con regularidad, por definición, no puede ocurrir por accidente.

En definitiva, el azar y la casualidad entran dentro del género de las causas accidentales (aunque no son causas propiamente dichas). El azar y la casualidad, por definición, suponen el orden, a tal punto que ni siquiera son comprensibles como tales sino dentro de un orden. Cuando decimos que algo se produce "por azar", es porque suponemos que las causas que lo producen se entrecruzan de modo accidental para producir algo que "no intentan", y esto supone que "intentan" *per se* algo distinto. Si no intentan nada, entonces ni se mueven ni producen ni son causas en absoluto. Si se quiere llevar a fondo una explicación de los procesos naturales basada en el azar, será necesario, en algún punto, o bien apelar a la finalidad natural de las causas que entran en juego, o bien negar toda causalidad. El azar no es una explicación alternativa a la inteligencia y a la intención, ante los fenómenos que experimentamos en la naturaleza, porque en el fondo el azar no es una explicación en absoluto[19].

17. ARISTÓTELES, *Metafísica* VI, 2, 1026b.

18. ARISTÓTELES, *Metafísica* VI, 2, 1026b.

19. Como explica Gilson, "[…] el mecanicismo no tiene ninguna explicación de la existencia de sus máquinas. Su fecundidad científica es admirable, es la ciencia misma; pero en cuanto que pretende resolver el problema filosófico cuya solución es el finalismo, el mecanicismo es una pura nada. La única respuesta propia de que dispone es, como hemos visto, el azar, que no es una causa, sino una simple ausencia de finalidad. Esta explicación puede ser criticable, el azar es una pura ausencia de explicación. Se puede decir que, científicamente hablando, se ignora por qué tienen alas los pájaros, pero decir que las condiciones necesarias para el vuelo del pájaro son accidentales, es no decir nada. Añadir al azar la astronómica longitud de los billones de años durante los que ha actuado, sigue siendo no decir nada, pues ya dure un año o un billón de años una ausencia de causa, no será siempre sino una ausencia de causa que, como tal, nada puede producir ni explicar" (E. GILSON, *De Aristóteles a Darwin*, pp. 289-290).

4. ¿UN MERO ORDENADOR DEL MUNDO FÍSICO?

El corolario de todo lo anterior es que la presencia innegable de la teleología en la naturaleza remite de modo casi inmediato a la existencia de un intelecto ordenador, que es el que ha introducido en la naturaleza ese orden a fines: "[…] aquello que carece de intelecto o de conocimiento no puede tender al fin directamente, a no ser por algún conocimiento que se lo fije de antemano y le dirija a él; por lo cual conviene, dado que las cosas naturales carecen de conocimiento, que preexista algún intelecto que ordene las cosas al fin, al modo como el arquero da cierto movimiento a la flecha, para que tienda a un determinado fin; por eso, así como la herida producida por la flecha no se dice sólo obra de la flecha, sino del que la lanza, del mismo modo los filósofos dicen que toda obra de la naturaleza es obra de la inteligencia. Y así conviene que el mundo sea gobernado por la providencia de aquel intelecto que ha introducido el antedicho orden de la naturaleza"[20].

Ahora bien, ¿es esto suficiente para probar la existencia de un Dios con los atributos propios del "teísmo clásico", es decir, que sea propiamente el Creador del universo? ¿Es el orden teleológico de la naturaleza un efecto cuya única causa proporcionada es una causa universal del ser? Si, como se ha visto, el orden a fines que encontramos en la naturaleza es contingente, podría objetarse –y, de hecho, se ha hecho– que un argumento como el arriba expuesto sólo concluye en la existencia de un ser inteligente que ha ordenado una materia preexistente, pero no un ser que sea causa absoluta del ser o de toda la substancia de las cosas del mundo[21].

Es necesario decir que esta objeción sólo puede sostenerse sobre el supuesto mecanicista de que la materia es mera *res extensa* y que, por tan-

20. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* q. 5, a. 2, co.

21. Así lo sostiene, por ejemplo, Kant en la *Crítica de la razón pura*, al concluir el análisis del argumento físico-teológico: "De acuerdo con este razonamiento, la finalidad y armonía de tantas cosas de la naturaleza tendría que demostrar sólo la contingencia de la forma pero no de la materia, esto es, de la sustancia en el mundo. En efecto, para demostrar lo último haría falta poder demostrar que las cosas del mundo serían en sí mismas inservibles para ese orden y armonía según leyes universales en el caso de que no fuesen en su sustancia misma un producto de una sabiduría suprema. Pero ello requeriría argumentos muy distintos de los basados en la analogía con el arte humano. Lo más que podría, pues, demostrar la prueba sería, no un creador del mundo, a cuya idea todo estuviera sometido, sino un arquitecto del mundo que estaría siempre condicionado por la aptitud de la materia que trabajara". I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 627/B 655 (trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 521).

to, cualquier orden al que se la sometiera sería un orden extrínseco a ella, como sucede en el caso de los artefactos humanos. Ciertamente el orden que encontramos en la naturaleza es contingente, porque en muchos aspectos bien podría ser distinto de cómo es. Es precisamente la contingencia de dicho orden la que se ha señalado como signo inequívoco de la finalidad. Ahora bien, si bien es contingente que la materia tenga un orden u otro, no es contingente el que haya de tener algún orden en absoluto. En una ontología de la naturaleza de corte aristotélico, la materia no puede darse sin una forma o modo de ser, que confiera a la materia toda su actualidad y su ser substancial, de modo que nunca podría tratarse de una ordenación accidental y extrínseca. Por lo tanto, la causa última del orden que dimana de la forma jamás podría ser una causa distinta de aquella que es a su vez la causa de la naturaleza y del ser substancial de esos entes. El orden natural de la materia, que pertenece a los entes físicos por ser el tipo de entes que son, sólo puede darlo la causa que produce o crea sus naturalezas.

Tomás de Aquino expresa esto de manera inversa, señalando que no puede haber una causa creadora que sea causa del ser sustancial de las cosas, sin ser al mismo tiempo la causa del orden de las naturalezas a sus propios fines: "Todo el bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios, como se ha mostrado más arriba. Ahora bien, en las cosas encontramos bien, no sólo en cuanto a la substancia de las cosas, sino también en cuanto al orden de las mismas al fin, y sobre todo al fin último, que es la bondad divina, como se ha visto más arriba. Por consiguiente, este bien del orden existente en las cosas creadas, ha sido creado por Dios"[22].

5. FINALIDAD Y CREATURIDAD

Una última dificultad se plantea a partir de la consideración de la extensión del punto de partida de la vía. En efecto, si se parte de la presencia de un orden a fines sólo en los entes carentes de conocimiento, ¿nos legitima esto para concluir la existencia de una causa universal del ser de todas las cosas, o sólo de una causa de la tendencia a fines en aquellas que carecen de conocimiento? Parece que, ateniéndonos al punto de partida de

22. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I q. 22 a. 1 co.

la vía, los seres racionales, que se dirigen a sí mismos hacia fines deliberadamente elegidos, quedarían excluidos de la causalidad de la inteligencia ordenadora a la que la vía conduce.

Esta dificultad no es realmente muy complicada de sortear, si se sacan las conclusiones adecuadas de lo explicado en el apartado anterior. Si la causa del orden a fines en las cosas que carecen de conocimiento no puede ser distinta de la causa del ser y de la naturaleza de las mismas, está claro que hemos arribado ya a una causa creadora universalísima de todo el ser. No podría haber una causa que fuera la causa radical del ser únicamente de algunos entes finitos, sin ser la causa del ser de todo ente finito, porque el ser, participado diversamente por todos los entes, es un efecto común que reclama una única causa común[23].

No obstante, conviene aclarar algo más en lo que concierne a la extensión del punto de partida de la quinta vía. Si santo Tomás se limita a partir de la presencia de finalidad únicamente en las cosas que carecen de inteligencia, es porque en ellas resulta más evidente la constatación de que obran por fines que ellas no se han propuesto y, por eso, resulta también más evidente que la presencia de esas tendencias a fines tiene que haber sido puesta por otro. Pero la prueba bien podría reformularse partiendo de la existencia de las tendencias a fines como un efecto universal presente en todo ente finito en cuanto tal, de modo que concluyera de modo más directo en la existencia de Dios como causa primera y universal del ser de todo ente finito.

En ese sentido, la vía tendría que contemplar también la presencia de tendencias naturales hacia fines en los seres inteligentes. Ahora bien, la presencia de estas tendencias no es menos innegable en un caso que en otro. En efecto, aunque los seres racionales obramos por fines de modo consciente y deliberado –a diferencia del resto de los vivientes, que obran por fines sin saberlo ni proponérselo de modo explícito–, nuestras acciones y nuestros propósitos conscientes nunca son puntos de partida absolutos, sino que siempre responden a tendencias y finalidades que encontramos ya presentes en nosotros, y que nosotros mismos no hemos puesto. Cualquier acción y decisión de cualquier agente racional es, en última instancia, reductible a la satisfacción de una tendencia que es anterior a la deliberación y elección correspondientes.

23. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 5, co.

Esta consideración permite romper la falsa dicotomía entre lo "racional", entendido como aquello que se pone fines a sí mismo, y lo "natural", como aquello que responde a fines puestos por otro. Con esto se cierra el paso, de manera colateral, a muchas de las objeciones que acusan al argumento teleológico de incurrir en un cierto antropomorfismo, proyectando sobre la naturaleza el obrar intencional propio de los seres racionales[24]. Lo que realmente sucede al romper la dicotomía entre "racional" y "natural" es lo inverso. Como señala Aristóteles[25], es el arte el que imita a la naturaleza, de suerte que toda acción racional que se orienta a un fin es cooperativa, en la medida en que tiene que secundar tendencias naturales previamente existentes, si quiere alcanzar el fin que se propone. Si se quiere navegar, es preciso considerar la dirección del viento; si se quiere hervir el agua, es necesario llevarla a 100 grados; si se quiere engendrar, es necesario considerar la regularidad del período ovulatorio; si se quiere evitar la destrucción de empleo, es necesario no fijar salarios mínimos superiores al precio de mercado; y así en toda deliberación y elección.

Por lo tanto, si bien es cierto que captamos la presencia de la finalidad en la naturaleza "por analogía" con lo que percibimos en nosotros cuando obramos por fines, no es menos cierto que esa analogía se funda en lo que hay de común en ambos casos. De hecho, ni siquiera podríamos reconocer que obramos por fines si no reconociéramos en nosotros mismos el estar ya "finalizados". Como señala Spaemann: "[…] al actuar le subyace una experiencia directa de teleología natural, a saber, la experiencia de la pulsión. Sólo podemos desarrollar propósitos si ya encontramos de antemano fines en nosotros en la forma de necesidades y pulsiones, estén mediadas natural o socialmente. A quien no se encuentra a sí mismo como deseante y volente, ni siquiera se le puede hacer inteligible la idea de fin"[26].

Con esto queda suficientemente claro que el punto de partida de la quinta vía no es un orden a fines que encontremos únicamente en una clase particular de entes. Antes bien, se trata de un efecto universal presente en todo ente finito, a saber, el estar "finalizado". Todo ente finito, en cuanto tal, está orientado a un fin. El "ser finalizado" es algo que se puede predicar universalmente de todo cuanto tiene ser por participación, es una

24. La formulación más clásica de esta objeción fue propuesta por D. HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Londres, 1779, V.

25. ARISTÓTELES, *Física*, II, 2, 194a.

26. R. SPAEMANN, "Teleología natural y acción", en *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Eiunsa, Madrid, 2003, pp. 45-46.

suerte de cuasi-trascendental, al modo como lo son *aliquid* y *res*, que pueden predicarse de todo ente finito, pero no de su causa primera. La finalidad es entonces un signo inequívoco de la condición creatural y, en este sentido, es ya un punto de partida "trascendental", no predicamental. A partir de esto, queda claro por qué en la quinta vía, al igual que en la cuarta, no hace falta postular la imposibilidad de regresión al infinito en el género de causalidad considerado, sino que se pasa directamente de la constatación de la finalidad natural a la existencia de una causa primera[27].

En efecto, la existencia de Dios como Inteligencia suprema es la única explicación posible del orden entendido en el sentido antes expuesto, a saber, como la tendencia natural a fines propia de todo ente finito en cuanto tal. Si el carácter de "finalizado" de todo ente finito lo tienen precisamente en tanto que finitos, la presencia de esa finalidad sólo puede ser causada por un ente no finalizado, que no se mueva por un fin distinto de sí mismo, sino que su actuar se identifique con su ser. La única explicación posible a la tendencia a fines presente en todo ente es, en definitiva, que el propio ser de ellos mismos sea una semejanza participada del mismo Ser subsistente. En este punto, la quinta vía también es, en definitiva, reconducible al núcleo especulativo de la cuarta vía.

* * *

No quisiera terminar este modesto homenaje a mi maestro Ángel Luis González sin hacer referencia a un aspecto muy destacado de su personalidad, y que tiene precisamente que ver con el tema de la quinta vía. Se trata de su admirable capacidad para el gobierno. No me refiero exclusivamente, ni principalmente, a la exquisita prudencia con la que supo conducirse en las 28 tareas de gobierno que le fueron encomendadas en sus años en la Universidad de Navarra. Me refiero, sobre todo, a la admirable capacidad de guiar hacia el bien a las personas que, por diversas razones, tuvo bajo su responsabilidad, y entre las cuales tengo el privilegio de contarme. Siempre *suaviter in modo, sed firmiter in re*, y con un preciso equilibrio entre presencia y distancia, Ángel Luis confió persistentemente y de manera irrestricta en la libertad y en la responsabilidad de quienes estuvimos a su cargo, conduciéndonos con "mano invisible", hasta obtener el

27. Así lo señala también E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1969, p. 98.

efecto intentado, como a través de "causas segundas". Ese efecto era siempre, naturalmente, la mayor excelencia de las personas a las que dirigía. En esa tarea de hacer crecer a los otros, a la que dedicó su vida, tenía el extraordinario don de hacernos dar lo mejor de nosotros mismos, mucho más allá de lo que nos creíamos capaces. Por todo ello, y muchas más cosas que no puedo resumir aquí, mi gratitud es inmensa, y mi deuda, imposible de saldar.